
Die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten

Timothée Bouba Mbima

1. Einleitung

Seit dem 11. September 2001 hört man vermehrt Stimmen, welche die Radikalisierung der Religionen und die Instabilität der Staaten miteinander in Verbindung bringen. Fragen wie: „Ist Gott gewalttätig?“, oder: „Ist Gott kriminell?“, sind in einer Welt eines „Polytheismus der Werte“¹ allgemein gebräuchlich geworden. Die gesamte Welt erlebt aktuell eine Situation, in der religiöser Radikalismus sich unter anderem in Aktionen von Vandalismus und von Geiselnahmen gegen Lösegeld zeigt. Die Angriffe und Überfälle von Radikalen verursachen immer mehr Angst, weil sie den Opfern kaum eine Chance lassen zu entkommen.

In seiner psychosozialen Auswirkung zielt der religiöse Radikalismus darauf hin, vor allem in bewaffneter Form, die Kontrolle über ein Individuum oder eine Zielgruppe zu gewinnen, indem er Angst und Terror verbreitet, die Kultur des anderen, seine Lebensweise und seine religiösen Praktiken verwirft und mit dieser Vorgehensweise die Einheit und den sozialen Zusammenhalt der Menschen in Frage stellt. Einige gehen in der Radikalisierung ihrer Religion so weit, dass illegale Praktiken zur Normalität werden, wie zum Beispiel, dass Kinder dazu benutzt werden, Sprengstoffe zu tragen, mit denen sie nicht nur die Anhänger anderer Religionen töten, sondern auch das eigene Leben auslöschen.

Die daraus folgenden politischen Konsequenzen berühren vor allem den Bereich der Sicherheit: die etablierte Macht wird destabilisiert, die legitimen Institutionen werden in Frage gestellt und es werden neue Akteure ausgebildet. Angesichts dieser Situation verschärft sich die politische Sicherheitslage mehr und mehr, und das besonders in den Ländern, die sich noch immer im Schatten mörderischer, schwer zu kontrollierender Konflikte befinden, wie die Zentralafrikanische Republik, Mali, die Demokratische Republik Kongo und der Sudan, um nur einige zu nennen.

Gehen wir das Thema der Beziehung zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität von Staaten in einer weniger aufsehenerregenden Weise an, dafür aber mit größerer Gewissenhaftigkeit, können sich uns ganz andere Perspektiven eröffnen. Lässt sich wirklich eine Beziehung herstellen zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität

¹ Jean Séguy, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, in: Archives des sciences sociales des religions, nos 61/1, 1986, 127–138. http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_1_2388.

eines Staates? Welche möglichen Verbindungen lassen sich ganz aktuell herstellen? Mit dieser Frage wollen wir uns jetzt beschäftigen.

Um eine Antwort auf die Frage zu versuchen, besteht unsere erste Annäherung darin, Licht in die vorhandenen Beziehungen zwischen religiöser und politischer Macht zu bringen. Diese Art der Vorgehensweise erlaubt uns, die Radikalisierung der Religionen als ein Element der Destabilisierung des Staates anzusprechen. Wie nehmen die Religionen wirksame Beziehungen zum Geld (der Wirtschaft), zur Macht (der Politik) und zur Gewalt (dem Militär) auf? Wie gestalten sie – die Religionen – die Gesellschaft, und wie sehr sind sie gleichzeitig selbst soziale Konstruktionen? Diese Fragen erlauben es uns, die Beziehung anzusprechen, die zwischen den politischen Anliegen der Religionen und dem Gebrauch religiöser Elemente bestehen, um die Instabilität der Staaten beurteilen zu können.

Vor allem aber sind zuerst die komplexen Relationen zwischen Religion und Politik zu bestimmen, um die Beziehung zwischen der Radikalisierung der Religionen und der Instabilität des Staates darzustellen. Dieser Ausgangspunkt erlaubt uns, den Einfluss der Radikalisierung der Religionen auf die Destabilisierung des Staates festzustellen, bevor wir dann den Weg einer De-Radikalisierung der Religionen zu Gunsten einer Stabilisierung des Staates aufzeigen können.

2. Die komplexen Beziehungen zwischen Religion und Politik: einige Beispiele

2.1. Der Katholizismus, der Vatikan

Der Einfluss der katholischen Kirche auf die internationalen und geopolitischen Beziehungen ist ein hervorragendes Beispiel für die Bedeutung der Beziehung zwischen Religion und Politik in der heutigen Welt.² Die Soziallehre der katholischen Kirche basiert auf dem Prinzip, dass die Politik, die Wirtschaft, die internationalen Beziehungen, der Frieden usw. in sich selbst eine ethische Dimension besitzen. Es ist die Kirche, die die ethischen Werte, die sie für entscheidend hält, wie Freiheit, Gerechtigkeit, Respekt und Achtung des Menschen, definiert und weitergibt. Durch die von der Hierarchie geleistete Arbeit und durch die Praxis der Gläubigen haben diese Werte und diese Theorien eine praktische Konsequenz, auch für den öffentlich sozialen und für den politischen Bereich.

² Vgl. Jeffrey K. Hadden/Anson Shupe (Hg.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, 1989, vol. 3. Siehe auch Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, und „Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes“, in: Brigitte Caulier (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996, 37–58.

2.2. Der Protestantismus und die Evangelikalen

Seit Mitte des 20. Jahrhunderts hat sich das protestantische Christentum, insbesondere der evangelikale Zweig, in der ganzen Welt stark ausgebreitet.³ Das betrifft besonders die pfingstliche und charismatische Richtung.

Die Denomination der Pfingstbewegung orientiert sich an Pfingsten, dem Tag, an dem Jesus seinen Geist auf die Apostel sandte. Weltweit entwickeln sich die Pfingstler immer weiter dank ihrer Millionen kleinen Gemeinschaften, die in ihren Gemeinden vor Ort die Neubekehrten mit Wärme und Zuwendung aufnehmen. An manchen Orten sind diese kleinen Gemeinschaften dank ihrer Zusammenschlüsse zu einer Mega-Kirche herangewachsen.

Die Denomination der charismatischen Bewegung orientiert sich an den Charismen und Gaben, die der Heilige Geist den Aposteln an Pfingsten zuteilte. Die Neubekehrten sind erfüllt mit den Gaben des Geistes wie Prophetie und Heilung, die im täglichen Leben zum Beweis werden, dass sie zu den „Geretteten Gottes“ gehören, deren Leben „reich gesegnet ist“, sowohl gesundheitlich wie im Beruf und durch Wohlstand und Reichtum.

Die Dynamik dieser beiden Kirchentypen schafft es, den Menschen eine Gemeinschaft anzubieten, in der sie einerseits ihre soziale Stellung verbessern können und in der sie andererseits in einem Kontext der Solidarität mit einer neuen Ethik ausgestattet werden, die auf persönlichem Willensentscheid basiert und eine individuelle und eine familiäre Verbesserung ermöglicht. Dies alles gibt den Neubekehrten Sinn und Ziel.

Mit der Ausstrahlungskraft dieser Kirchen entwickelt sich ein neues Verständnis von Heil und Glauben, aber auch ein neues Verhalten in anderen Lebensbereichen, z. B. der Familie: Treue, kein Alkoholkonsum, verantwortlicher Umgang mit den Finanzen; im Bereich der Arbeit: Disziplin, Fortschritt; auch in Bezug auf Geld, Bildung, Konsum und Wirtschaft verändert sich etwas. Die Erfahrung der göttlichen Wirksamkeit verleiht den neuen Evangelikalen in diesen Lebensbereichen eine Fähigkeit zum individuellen und sozialen Engagement, so dass sie sich in doppelter Weise entwickeln können: in persönlicher Selbstkonstruktion und in der Konstruktion einer Welt, die inspiriert ist von evangelikalen Prinzipien. Investitionen in den freien Markt werden auf diese Weise zum Werk Gottes, Handel und Wirtschaft werden zu Mitteln des Heils, Geld wird ein religiöses Instrument, Wohlstand und sozialer Fortschritt werden ein Beweis göttlichen Segens.

Diese Neubekehrten betrachten Konflikte in ihrem privaten Leben als Folge ihres früheren Lebens und Konflikte im sozialen Bereich als eine Manifestation „des Bösen“. Sie missbilligen jeden Gebrauch von Gewalt. Diese

³ Vgl. *David Martin*, *Remise en question de la théorie de la sécularisation*, übersetzt von A. Roig et G. Belleteste, in: *Grace Davie/Danièle Hervieu-Léger* (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996, 25–42; *Dominique Schnapper*, *Le sens de l'ethnico-religieux*, *Archives des sciences sociales des religions*, no 81, janvier–mars 1993, 149–163.

Ablehnung von Gewalt aus religiösen Motiven hat wichtige soziale Konsequenzen inmitten einer Bevölkerung, die auf Gewalt zurückgreift: Sie müssen andere, z. B. identitäre oder ethnische, Beweggründe als Motiv wählen, um auf symbolische Weise ihr eigenes Gewaltpotenzial zu befriedigen.

Obwohl diese Gemeinschaften gegenüber den großen protestantischen Kirchen in ihrer täglichen Arbeit autonom und in Afrika „heimisch“ geworden sind, bleiben sie den komplexen Beziehungen zur Kultur und zu den Interessen der westlichen Missionare verbunden, die den Protestantismus in ihre Gesellschaft gebracht haben. Im politischen Bereich bevorzugen diese neuen Evangelikalen eine Nähe zur demokratischen und anti-autoritären Gesellschaft, im wirtschaftlichen Bereich sind sie eher liberal und antisozialistisch und im geostrategischen Bereich denken sie eher pro-westlich und sind gegen einen gewissen antiwestlichen Dritte-Welt-Diskurs eingestellt.

Doch trotz des Beitrags, den die Religionen zur Konstruktion der Gesellschaft und damit zur Stabilität des Staates leisten, entwickeln sich durch die Radikalisierung einerseits orthodoxe Strömungen und andererseits zeigt sich bei Laien eine religiöse Beliebigkeit. Diese Beliebigkeit zeigt sich bei Personen, die sich als nicht mehr religiös definieren und die aufgehört haben, eine Religion zu praktizieren. Infolgedessen führen die innerreligiösen und zwischenreligiösen Konflikte zur Gründung von sozialen Gruppen auf der Basis einer religiösen Identität, die bei entsprechender politischer Positionierung bis zur theologischen Rechtfertigung von Gewalt führen kann, ja bis dahin, dass die Anwendung der Gewalt als geheiligt angesehen wird. Dies führt einerseits ultraorthodoxe Gruppen zu politischen Optionen wie der Anwendung ihrer symbolischen und theologischen Ressourcen, um den Gebrauch von Gewalt gegen Anhänger anderer Religionen zu rechtfertigen. Und andererseits entwickeln sich in fundamentalistischen Gruppen politische Optionen, die den Gebrauch der Religion zur Rechtfertigung ihrer Gewalt gegen die Anhänger der anderen legitimieren.

Beide Tendenzen zeigen, welche Rolle Überzeugungen, religiöse Mythen wie auch theologische Argumente spielen können, um politische Positionen zu konstruieren, mit denen sich Gewalt legitimieren lässt, die dann dazu beiträgt, den Staat auf allen Ebenen zu destabilisieren.

3. Die Radikalisierung der Religionen als Grund für die Instabilität der Staaten

Alle Religionen behaupten ihr Festhalten am Frieden als einem sehr komplexen Konzept, je nach Institutionen und Individuen. Die religiösen Autoritäten beteuern, dass sie sich in verschiedensten, konkreten Situationen gegen Krieg ausgesprochen haben, dass sie eine Schiedsrichterrolle angeboten haben, dass sie sich für Versöhnung eingesetzt haben, dass religiöse Prinzipien wie Respekt, Toleranz und Vergebung ihren Gläubigen helfen,

für den Frieden zu arbeiten, und dass dieser Einsatz seine pazifistischen Auswirkungen in der Gesellschaft nicht verfehlt.

Jedoch sehen wir in der Geschichte, insbesondere in der aktuellen, wie sehr diese Behauptungen infrage gestellt werden müssen.⁴ Wenn Religionen sich mit politischen Gruppen verbünden, zeigt sich vielmehr, dass es in diesen Gruppen zur Ausübung von Gewalt kommt. Zwei Beispiele sollen uns helfen, diese Realität aufzuzeigen: das Beispiel Lateinamerikas Ende des 20. Jahrhunderts und das des Terrorismus Anfang des 21. Jahrhunderts.

3.1. Das Christentum und die Gewalt in Lateinamerika im Kontext von „Kommunismus und Kampf gegen den Kommunismus“

Die „Theologie der Befreiung“ in Lateinamerika hat mit ihren Haupttendenzen ermöglicht, die Botschaft des Evangeliums, ausgehend vom Leiden des Volkes, das wirtschaftlich arm, politisch unterdrückt und militärisch bedrängt war, zu interpretieren. Diese Theologie verstand es, das Evangelium in eine für sehr viele verständliche Sprache zu übersetzen, in der sie sich auch des methodischen Handwerkszeugs der marxistischen Analyse bedienen konnte.

Dort wurde die Befreiung in Beziehung gesetzt zur Situation der „Sklaverei“, die der Mehrheit der Bevölkerung von Lateinamerika aufgezwungen wurde. Diese Sklaverei, Frucht einer „strukturellen Sünde“, hatte ein wirtschaftliches System sozialer Ungerechtigkeit zur Folge. Die wahre Glaubenserfahrung bestand im Kampf gegen diese strukturelle Sünde und für einen sozialen Wandel, um ein gerechteres wirtschaftliches und politisches System aufzubauen, in dem die Reichen „von ihren Thronen gestürzt“ und die Armen „erhoben“ werden.

Diese auf Praxis und Reform hin orientierte Theologie diente dazu, Millionen von Glaubenden, zu denen die Ausgeschlossenen und Enttäuschten gehörten, ein neues religiöses Paradigma an die Hand zu geben. Im Kontext des Kalten Krieges, in dem autoritäre Regime und Militärdiktaturen die Völker Lateinamerikas mit Gewalt beherrschten, wurden überall im Land die christlichen Mitglieder der Basisgemeinden vom Militär als zur revolutionären kommunistischen Bewegung zugehörig gesehen. Diese Christen wurden verdächtigt, die Guerilla zu unterstützen, und oft sogar beschuldigt, die Guerilla selbst zu sein: die Repressalien der offiziellen Armee waren von extremer Gewalt.

⁴ Vgl. Norman J. Cohen (Hg.), *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within, a Response from Without*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ. Co., 1990; Patrick Michel (Hg.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997; Raymond Lemieux/Micheline Milot (Hg.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, Cahiers de recherches en sciences de la religion, vol. 11, 1992; Gilles Kepel, *Mobilisations religieuses et désarroi politiques à l'aube de l'an 2000*, Encyclopédie des religions, Paris, Bayard, 1997, vol. 2, 2419.

Neben der Theologie der Befreiung behaupteten auch andere Kreise der Bevölkerung, dass eine andere Art von Aktion nötig sei, nämlich eine revolutionäre und gewaltbereite. Weil der Zivilbevölkerung der Zugang zum öffentlichen Bereich und eine öffentliche Meinungsäußerung verwehrt waren, votierten immer mehr populäre Gruppierungen für einen bewaffneten Kampf. „Engagierte Christen“ schlossen sich dieser Bewegung an und gaben sich den Namen „Christen für die Revolution“. Eine „Theologie der Revolution“ entstand. Diese unterstützte die Meinung, dass in dieser für die Armen Lateinamerikas extrem schwierigen Situation der revolutionäre Kampf ein religiöses Muss sei. Christ sein hieß jetzt revolutionär sein. Indem die Gewalt sich religiöser Terminologie bediente, wurde sie zu einem „Heilmittel“, die Revolution wurde zu einem „Heiligen Krieg“, und die im Kampf Gefallenen wurden „Märtyrer“, die direkt ins „Reich Gottes“ kamen.

3.2. *Islam und Gewalt im Kontext von „Terrorismus und Kampf gegen den Terrorismus“*

Der Islam ist wie alle großen Religionen eine vielschichtige und komplexe Religion. Die Fülle der nicht aufhörenden Analysen über den Islam belegen die vielen und sehr unterschiedlichen Strömungen des heutigen Islams. Wahrscheinlich muss man in den unterschiedlichen Manifestationen des heutigen Islams nicht nur eine vorübergehende „Glaubenskrise“ auf dem „Weg in die Moderne“ erkennen, sondern den Ausbruch einer Vielfalt als Reichtum und als Gefahr.

Ein Bestandteil des heutigen Islams ist der „pro-politische“ Zweig.⁵ Die Mitglieder dieser Richtung ziehen aus einigen religiösen und moralischen Prinzipien praktische Konsequenzen für den privaten und öffentlichen Bereich. Sie gehen davon aus, dass der Staat des Propheten in Medina das historische Modell eines legitimen islamischen Staates war, in dem die Schari'a ein die sozialen Beziehungen regelndes System war. Sie haben die Schaffung eines Staates im Blick, eines Regimes, einer Regierung, einer Wirtschaftsordnung mit sozialen, kulturellen und religiösen Institutionen, die alle von der Schari'a, dem Gesetz Gottes, bestimmt sind.

Einige Splittergruppen, von Personen geführt, bei denen sich religiöser Fanatismus mit politischen Obsessionen vermischt, beginnen sich gegen diesen politischen Islam zu wenden. Sie revoltieren gegen diesen politischen Islam, dem sie vorwerfen, dass er die Ziele wegen einer vor allem nur religiösen Vorgehensweise und dem Fehlen von Zwang nicht erreicht.⁶ Gegenüber dem, was sie als Niederlage des politischen Islams bezeichnen, vor allem auf internationaler Ebene, setzen sie insbesondere auf die Not-

⁵ Vgl. *Oliver Roy*, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995, 21; *Burhan Ghalioun*, *Pensée politique et sécularisation en pays d'Islam*, in: *L'islamisme* (collectif), Paris, La Découverte, 1994, 23.

⁶ Vgl. *Oliver Roy*, *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.

wendigkeit der Anwendung von Gewalt. Sie haben eine Ideologie von „Gewalt im Namen Gottes“ entwickelt, die ihren Krieg gegen die „Feinde des Islams“ als „heiligen Krieg“ führt. Sie wählen nur bestimmte Texte des Korans aus, die sie besonders hervorheben, um ihre Gewalt religiös zu legitimieren, und die sie ohne jede religiöse Unterscheidung auch gegen alle anwenden, die keine Muslime sind, aber vor allem gegen Muslime.

Am Beispiel dieser beiden Strömungen sind die Beziehungen zwischen Religion und Politik innerhalb des Islams oft verstanden worden mit Hilfe der hegelschen Dialektik. Das „antisoziale“ und „aggressive“ Verhalten der Muslime sei eine Reaktion auf die „westliche Dominanz“, und der westliche Anti-Islamismus sei eine Reaktion auf die antiwestlichen Einstellungen des Islams: wenn einige islamische Gesellschaften als irrational, fundamentalistisch, fanatisch, also als Opposition gegen den Westen dargestellt werden, so wirkt sich diese unterstellte Feindseligkeit gegenüber dem Westen auf das Bild aus, das sich die westlichen Gesellschaften von den muslimischen Gesellschaften machen. In gleicher Weise gilt auch: Wenn die westlichen Gesellschaften von Muslimen als „Verehrer des Götzen Konsum“ oder als „unmoralisch“ und „atheistisch“ betrachtet werden, so legitimieren sie mit dieser Einstellung ihre Ablehnung des Westens und fördern ein Feindschaftsgefühl. Es handelt sich hier um einen sehr effektiven Prozess, der durch die Reduktion extrem komplexer Dinge auf einige wenige Erscheinungen zur „Erfindung von Freund und Feind“ führt. Diese gegenseitige Diabolisierung wird zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.

4. Für eine religiöse Bildung, die zur Stabilität des Staates beiträgt

Was ist also zu tun? Wie kann man auf die am meisten gefährdeten Gruppen und Individuen aufmerksam werden? Woran kann man die ersten Anzeichen einer Radikalisierung erkennen? Angesichts der Radikalisierung der Religionen ist es uns wichtig, einige praktische Hinweise zur Orientierung zu geben:

4.1. Drei politische Schritte, die zu gehen sind

Der erste Schritt ist die Politik einer Prävention, mit der man im Vorfeld einen großen Teil der Bevölkerung erreichen kann. Diese Maßnahme kommt aus der Erfahrung früherer Kolonialmächte, die viel in einen potenziellen Risikobereich der Bevölkerung (Kinder ohne Familien, Witwen und die von Schulbildung Ausgegrenzten) investierten. Doch dieser Ansatz vermengt unterschiedlicher Diskurse über hypothetische Risikobereiche in der Bevölkerung, so dass eine Effektivität nur schwer nachzuweisen ist.

Die zweite Maßnahme ist die De-Radikalisierung, die darin besteht, dass eine schon radikalisierte Person sich so verändert, dass sie ihre bisherige Einstellung aufgibt. An dieser Stelle ist es Aufgabe der Politik, Gefangene

dazu zu bringen, dass sie der Gewalt entsagen und zu Informanten werden. Wenn ein Gefangener sich in seiner Einstellung geändert hat, unterstützt der Staat ihn und seine Familien finanziell und bemüht sich, in manchen Fällen auch über eine frühzeitige Entlassung zu verhandeln. Ein Amnestie-Erlass des Präsidenten (z. B. Algerien) oder ein teilweiser Gnadenerlass (Marokko) soll den Gefangenen ihre Freiheit wiedergeben, verbunden mit einer Begleitung in die wirtschaftliche und soziale Reintegration.

Die zweite Maßnahme ist eng verbunden mit der dritten, mit dem Ausstieg. Gemeint ist hier, dass eine schon radikalisierte Person überzeugt werden muss, ihre bisherigen Aktivitäten aufzugeben und, wenn möglich, auch ihr Weltbild zu verändern, wobei immer bedacht werden muss, dass ein Ausstieg aus der Bewegung alleine noch keine De-Radikalisierung bedeutet. Diese Politik der drei Schritte gegen die Radikalisierung der Religionen muss ein Strategiepapier ausarbeiten, das Ziele benennt und Methoden darlegt und das private und politische Initiativen miteinander verknüpft. Auf alle Fälle muss man dabei die Besonderheit der jeweiligen Gesellschaft in ihrer Beziehung zu den religiösen Gemeinschaften berücksichtigen, was bedeutet, dass man intensiv über die Rolle der Politik, der beteiligten Akteure und über die entsprechenden öffentlichen Diskurse nachdenken muss.

Deshalb muss sich, bezogen auf die Praxis, die theologische Debatte in den islamischen Ländern trotz aller kulturellen Unterschiede auf eine korrekte Interpretation des Islams konzentrieren. Die religiöse Legitimierung erlaubt es den „Oulémas“, den „Theologen des Islams“, eine Lesart des Korans vorzutragen, die den Radikalen widerspricht. In dem Augenblick, wo beide Parteien sich auf dieselben Quellen aus dem Koran berufen, würde Raum geschaffen zur Diskussion, und es gäbe eine Basis zum Austausch von Argumenten. Das zentrale Ziel muss sein, aus den Radikalen „gute Muslime“ zu machen, je nach dem Konzept des einzelnen Landes.

In einem multikonfessionellen Land aber hat die Förderung von Programmen, die einen Bruch des fragilen Gleichgewichts zwischen den verschiedenen Religionen verhindert, oberste Priorität. Das aber fordert einen starken Einsatz von allen religiösen Leitern. Ziel eines solchen Programms muss sein, ein „Sicherheitsnetz“ aufzubauen zwischen den einzelnen Gemeinden für den Fall, dass ein Land von terroristischen Angriffen betroffen ist. Begleitet werden muss dies mit der Schaffung von Gruppen, die an einer religiösen Rehabilitierung arbeiten, um jede Möglichkeit der Entwicklung einer zweiten Generation von Terroristen zu verhindern. Auf alle Fälle sollten diese Programme ganz besonders die folgenden Punkte betonen:

- Eine allgemeine Vorbeugung, um extremistischen Einflüssen zu widerstehen, um Toleranz und demokratische Prinzipien zu fördern und um solche Faktoren zu verhindern, die einen gefährlichen radikalen Diskurs aufkommen lassen könnten.
- Gezielte Interventionen bei bestimmten Personen, wobei es ideal wäre, wenn dies mit Hilfe von ehemaligen Radikalen gelänge, die der Gewalt abgeschworen haben.

Diese beiden Punkte haben das Ziel, der Radikalisierung (Isolierung, Polarisierung) gefährdeter Personen durch eine Re-Integration zuvorzukommen. Diese Phase stützt sich auf ein System frühzeitiger Alarmzeichen, das uns erlaubt, wirksame Argumente gegen einen radikalen Diskurs zu entwickeln, die angepasst sind an die jeweils unterschiedliche Situation (politisch, moralisch, religiös usw.), an den jeweiligen Kontext (lokal, regional), und an das jeweilige Ziel (Gruppen oder Individuen). Sechs Arbeitsbereiche sind hier insbesondere wichtig:

1. Das gemeinsame Verständnis und die kollektive Sensibilität für gewalttätige Radikalisierung und ihren Einfluss auf die Gesellschaft;
2. Aktionsplan gegen Frustrationen, die zu einer Radikalisierung führen könnten;
3. Stärkung des moralischen Widerstandes von Individuen, Gruppen und prekären Gemeinschaften;
4. Identifizierung mit lokalen Autoritäten und ihre Unterstützung bei der Vorbeugung gegen Polarisierungen und gewalttätige Radikalisierung;
5. Einbeziehung von Gemeinschaften in der Diaspora;
6. Kampf gegen Radikalisierung im Internet und Organisation eines Gegen-Diskurses.

4.2. Das Bildungssystem neu überdenken

Das Phänomen der Radikalisierung der Religionen wird erkennbar, wenn der Einzelne nicht mehr auf der Suche nach einer Beratung ist, die seinem Leben einen Sinn gibt, sondern wenn er das Religiöse benutzt, um sich selber aus der Gemeinschaft auszuschließen und vor allem auch andere auszuschließen. Es liegt also an der Art und Weise der Beziehung zur Religion, wenn sie zur Radikalisierung führt. Statt sich der Norm einer Religion zu unterwerfen, wie es traditionell alle Praktizierenden einer Religion tun, stellen die Radikalen die Beziehung zur Autorität auf den Kopf. Sie bemächtigen sich der Autorität der Religion, um über alle anderen Menschen Autorität zu erhalten. Das Verhalten dieser Radikalisierten ist ein Verstoß gegen das Gesetz: gegen das geltende Recht wie auch gegen das ungeschriebene Gebot.

Was den religiösen Radikalismus angeht, so verschafft er sich dadurch Autorität, dass er ein Ersatzmilieu der Zugehörigkeit anbietet, das solche Menschen anzieht, die keine Beziehungen zu einem Ort oder einer Geschichte haben. Allgemein ist es so, dass jemand, der sich als Araber, Franzose oder Algerier fühlt, um nur einige Beispiele zu nennen, sich nicht von einem terroristischen Diskurs angezogen fühlt. Es könnte aber ein Risikofall bei denen bestehen, die sich nirgendwo dazugehörig fühlen. Auch ihnen sollte geholfen werden, sich als zu einer gemeinsamen Geschichte gehörend zu erfahren, um dort für sich einen Platz zu finden.

Ein pädagogischer Ansatz besteht demzufolge nicht darin, zu fragen: „Was sagt diese oder jene Religion?“, sondern: „Warum hat diese oder jene

Person den Wunsch zu behaupten, dass die eine Religion eher dies sagt und eine andere jenes?“ Genauer gefragt: Welche Parameter bewirken bei einem Menschen den Wunsch zu behaupten, dass seine Religion eher dieses sagt als jenes? Warum ergibt sich aus diesem oder jenem Diskurs ein Sinn für diese Person? Unter welchen Bedingungen kann ein bestimmter Diskurs eine „erweckliche Funktion“ für jemanden haben? Wie und warum gewinnt dieser Diskurs Autorität über eine Person? Warum finden manche Worte bei jemandem ein Echo? Alle diese Fragen stellt sich der Pädagoge, der heutzutage die Frage der religiösen Radikalisierung auf andere Art angehen will.

In der Tat erfordert die heutige Situation, dass wir diese Problematik eher unter einem pädagogischen statt unter einem religiösen Aspekt betrachten, und das bedeutet, dass uns zuerst *die Beziehung zur Religion* interessiert und nicht um den Inhalt der Religion selbst. Es geht darum, das Verhalten derer zu verstehen, die die eine oder die andere Religion radikal interpretieren. Es ist also diese „Interpretation“, die zu hinterfragen ist, und nicht die konfessionelle Zugehörigkeit selbst. Um zu diesem pädagogischen Ansatz zu kommen, muss man sich klarmachen, dass es, wenn ein religiöser Aspekt wirkungsvoll mobilisiert wird, nicht unbedingt nur ein Resultat der Religion selbst ist, sondern vielmehr die Auswirkung einer Korrelation mit dem aktuellen Zeitpunkt in ihrer Geschichte, in der Geschichte der Gesellschaft, mit der augenblicklichen Lebenssituation, mit den gegenwärtigen Gesprächspartnern.

Die aus einem interdisziplinären und extrakonstitutionellen Perspektivwechsel analysierten verschiedenen Situationen, sind sehr erkenntnisreich. Ihr grundlegender Beitrag besteht darin, uns zu zeigen, wie wichtig es ist, den *religiösen Schutzschild*, hinter dem die Radikalen agieren, von allen Seiten zu betrachten. Das Verhalten der Radikalen nur als simples Resultat einer Religion zu verstehen, würde die Diagnose in ein theologisches Raster zwingen, und wir würden daran gehindert, unseren eigenen Standort zu finden.

Wir Erzieher und Pädagogen, die wir uns bemühen, die republikanische Neutralität zu garantieren, unabhängig von unseren eigenen Überzeugungen, dürfen keinesfalls „Richter von Überzeugungen“ werden. Unsere professionelle Mission ist es, dem einen und anderen dabei zu helfen, zur eigenen *Bewusstseinswerdung* zu gelangen, damit er sich selber entscheiden kann. Das ist der entscheidende Unterschied.

Anders gesagt: Wenn jemand das Religiöse nur als *Schutzschild* gebraucht, so ist dieses Hindernis am besten zu überwinden, wenn man es nur als einfaches Symptom betrachtet, um die Person, die dahintersteckt, zu erreichen. Um ihr zu helfen, aus dem sektiererischen Diskurs auszusteigen, von dem sie beherrscht wird, müssen die Mitglieder dieser *Aktionsforschung* darauf achten, dass die Sozialarbeiter Mittel finden, die den Jungen oder das Mädchen in eine Position versetzen, ihr eigenes Subjekt zu werden. Es geht darum, sie in ihren Gewissheiten zu erschüttern, eine Schwachstelle in der Weltsicht sichtbar zu machen, die sie gefangen hält.

„Alle Mittel sind recht“, könnte man nach der Lektüre dieses Beitrags sagen. Doch es gibt einen Leitfaden. Welche Methode der Fachmann oder der Ehrenamtliche auch anwenden mag – Ziel der Bemühungen muss sein, in die eigene Subjektivität zu führen, damit jeder fähig wird, selber nachzudenken, denn das ist die Voraussetzung für jede autonomen Perspektive. Es geht also darum, die Fachleute zu überzeugen, dass sie ihr fachliches Handwerkszeug einsetzen: die Kindheitsgeschichte, die Beziehungen zu Vater und Mutter.

Offen gesagt, handelt es sich in dieser Angelegenheit eher um ein wirtschaftliches und soziales Problem, als um ein theologisches. Hier sind vor allem die gewählten Politiker gefragt, die dieses Phänomen dadurch entschärfen könnten, dass sie Frauen und Männer in eine Geschichte und in ein Land einbinden.

5. Zusammenfassung

Angesichts der aktuell immer instabiler werdenden politischen Lage auf internationaler Ebene ist die Förderung von konkreten Aktionen der De-Radikalisierung der Religionen für eine Kultur des Friedens auf lokaler, nationaler, regionaler und internationaler Ebene von unbestreitbarer Dringlichkeit. In dieser Reflexion ging es um das Problem der Mechanismen für eine De-Radikalisierung der Religionen und damit um die Stabilität des Staates. Einige könnten denken, es handele sich hier um eine Utopie.⁷ Und doch ist eine De-Radikalisierung der Religionen, die zur Stabilität des Staates beiträgt, möglich. Es kommt darauf an, dass wir die Art und Weise, wie wir die Problematik sehen, verändern. So sollten wir z. B. damit aufhören, islamische Staaten nach ihrer militärischen Macht zu bewerten und die Macht der westlichen Staaten nach ihrem industriellen, technologischen und militärischen Fortschritt zu beurteilen. Kann man die Sachen anders sehen? Wir denken, ja. Es ist wahr, dass die politischen und ökonomischen Fragen nicht ignoriert werden können. Doch wenn wir die Kriterien des Dialogs anwenden, können wir die Politik kritisieren, aber sie eben nicht rechtfertigen. Der Dialog zwischen den Religionen und der Politik hat also eine konstruktive Wirkung für die Stabilität des Staates. Integrierte religiöse Erziehung ist von großer Bedeutung, denn falsch verstanden kann die Religion Anlass zur Gewalt, zur Opposition und zur Andersartigkeit werden. Doch richtig verstanden kann die Religion zur Annäherung und zur Verständigung führen.

In unseren Gesellschaften, die sich immer mehr auseinanderdividieren, ist es unabdingbar, eine harmonische Interaktion sicherzustellen und für den Einzelnen ebenso wie für die Gruppen mit ihren verschiedenen kul-

⁷ Vgl. Farhad Khosrokhavar, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.

turellen Identitäten, die gleichzeitig pluralistisch, verschieden und dynamisch sind, einen Willen zum Zusammenleben zu entwickeln. Daraus folgt, dass die Förderung eines Dialogs zwischen den Religionen und der politischen Macht eines der wichtigsten Werkzeuge für die Stabilität der Staaten ist. Dies ist nur möglich auf der Basis der gegenseitigen Anerkennung und des Respekts vor der Verschiedenheit.

Was aber fördert die Radikalisierung der Religionen? Wenn der Einzelne nicht mehr auf der Suche nach einer Beratung ist, die seinem Leben einen Sinn gibt, sondern das Religiöse benutzt, um sich selber aus der Gemeinschaft auszuschließen und vor allem auch andere auszuschließen. Es liegt also an der Art und Weise der Beziehung zur Religion, wenn sie zur Radikalisierung führt. Statt sich der Norm einer Religion zu unterwerfen, wie es traditionell alle Praktizierenden einer Religion tun, stellen die Radikalen die Beziehung zur Autorität auf den Kopf. Sie bemächtigen sich der Autorität der Religion, um über alle anderen Menschen Autorität zu erhalten. Das Verhalten dieser Radikalisierten ist ein Verstoß gegen das Gesetz: gegen das geltende Recht wie auch gegen das ungeschriebene Gebot.

[Übersetzung E. u. H. Lüllau]

Bibliografie

- Bouzar, Dounia* (Hg.), *Quelle éducation face au radicalisme religieux?*, Paris, Dunod, 2006.
- Caulier, Brigitte* (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- Cohen, Norman, J.* (Hg.), *The Fundamentalist Phenomenon. A View from Within, a Response from Without*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publ. Co., 1990.
- Davie, Grace/Hervieu-Léger, Danièle* (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Ghalioun, Burhan*, *Pensée politique et sécularisation en pays d'Islam*, dans: *L'islamisme* (collectif), Paris, La Découverte, 1994.
- Hadden, Jeffrey K./Shupe, Anson* (Hg.), *Secularization and Fundamentalism Reconsidered. Religion and the Political Order*, New York, Paragon House, 1989.
- Hervieu-Léger, Danièle*. *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- , „Productions religieuses de la modernité: les phénomènes du croire dans les sociétés modernes“, in: *Brigitte Caulier* (Hg.), *Religion, sécularisation, modernité*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1996.
- Kepel, Gilles*, *Mobilisations religieuses et désarrois politiques à l'aube de l'an 2000*, *Encyclopédie des religions*, Paris, Bayard, 1997.
- Khosrokhavar, Farhad*, *L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP, 1993.
- Lemieux, Raymond/Milot, Micheline* (Hg.), *Les croyances des Québécois. Esquisse pour une approche empirique*, in: *Cahiers de recherches en sciences de la religion*, vol. 11, 1992.

- Martin, David, Remise en question de la théorie de la sécularisation, übersetzt von A. Roig et G. Belleteste, in *Grace Davie/Danièle Hervieu-Léger* (Hg.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.
- Michel, Patrick (Hg.), *Religion et démocratie*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Roy, Oliver, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette, 1995.
- , *L'échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992.
- Schnapper, Dominique, Le sens de l'ethnico-religieux, *Archives des sciences sociales des religions*, no 81, janvier-mars 1993.
- Séguy, Jean, Rationalisation, modernité et avenir de la religion chez Max Weber, in : *Archives des sciences sociales des religions*, nos 61/1, 1986 – http://www.persee.fr/doc/assr_0335-5985_1986_num_61_1_2388.